# LOS PROBLEMAS BÁSICOS DE FENOMENOLOGÍA*.

MARTIN HEIDEGGER.

## Introducción.

### *§1. Exposición y división general del tema.*

---

* Traducción de Alberto Allard, tomada de la transcripción inglesa de Albert Hofstader, *The Basic Problems of Phenomenology. Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Indiana University Press, Indiana 1988.*

La traducción de una firma como la heideggeriana comporta siempre un alto grado de responsabilidad no sólo para con el texto original, sino también para con los lectores –a quienes se debe ofrecer, tan claramente como sea posible una fiel transcripción de un tipo de tratamiento de materias bastante complejo-, así como un conocimiento certero de la lengua alemana y de los aspectos técnicos del pensamiento de Heidegger. Reconocidos estos hechos, admito no estar tan seguro de haber obrado bien al aceptar este encargo: por una parte no soy ni muy remotamente un 'especialista' en Heidegger, y mi escueto aunque dedicado, conocimiento del alemán de poco habría de servir tratándose de una traducción tomada desde la lengua inglesa. Tal vez sea éste último, el mayor reparo que se le pudiera hacer a la actual transcripción –reparo que incluso yo, en el lugar de cualquier lector levantaría. Por otra parte no he podido, básicamente por la premura exigida a la tarea, conseguir el texto alemán para confrontar mis decisiones cuestión que me deja tremendamente intranquilo. Es de conocimiento general el puntilloso proceder por parte de traductores de amplísimo prestigio en filosofía, y que más de alguna polémica ha generado; *modus operandi* imposible de ser homologado en las condiciones descritas.

El principal elemento a favor del presente trabajo sería, la muy cuidada traducción que se adivina por parte de Hofstader desde el alemán, incluyendo una pequeña introducción que revela un, al menos claro conocimiento del tema. De la intensa preocupación que manifiesta por su propia tarea de traducción la composición de la obra nos da algunas señas. Indica en el prefacio los lugares en que se encuentran interpolaciones, añadiduras o correcciones bibliográficas a la edición original de los *Grundprobleme*. A su vez ha sido de grandísima ayuda para mí el léxico germano-inglés incluido al final del texto, diseñado por el traductor sajón para ayudar al lector interesado en seguir los tópicos que éste considere significativos en la estructura del trabajo; a este propósito el léxico incluye varios sentidos y contextos en los cuales cada término aparece, así como un sustancial número de citas descriptivas; y finalmente el estilo heideggeriano que acostumbramos a leer en las versiones castellanas de Rivera, Zubiri, García-Bacca y otros, se haya plenamente en el texto inglés.

Quienes hayan tenido oportunidad de leer alguna de mis traducciones ya estarán prevenidos sobre cierta política referente a la preferencia por la literalidad y la falta de cosmética; quienes no hayan tenido la oportunidad, sepan que lo que aquí se hace es muy parecido a escribir el inglés en castellano, respetando al extremo de lo posible la puntuación y la sintaxis, haciendo notar que aquí hay otra lengua, decidiendo por las equivalencias que, de alguna manera, se avengan por proximidad etimológica. Mantengo las notas con asteriscos para las observaciones de Hofstader, la numeración arábiga para las de Heidegger o de su editor –la edición original de 1975, por Vittorio Klostermann, que es la tomada por Hofstader, no indica cuando las notas son del mismo Heidegger o cuando se trata de adiciones del recopilador; lo que en ellas se encuentra entre paréntesis cuadrados, corresponde a añadiduras y correcciones bibliográficas pertenecientes al traductor inglés- anotando en números romanos cuando sea necesario aclarar un término de mi responsabilidad. No siempre indico los motivos de mi decisión por resultarme superfluo y hasta pretencioso llevar las cosas tan lejos en una traducción de segunda mano; en la mayoría de los casos me limito a entregar otras posibles acepciones de la preferida por mi, evitando remplazar la palabra inglesa e intentando contextualizar la castellana.

He realizado esta labor con el mayor cuidado posible; de mis mejores intenciones el lector debe estar completamente seguro. Pero lo que el mismo Hofstader tiene que decir de su versión de los *Grundprobleme* me ayudará a decir lo propio sobre mi versión de los *Basic Problems*. En la página xii del prefacio escribe: "La presente traducción se propone proveer una entrega máximamente exacta del texto como está publicado... es mi esperanza que un cita pueda ser hecha de esta traducción, desde cualquier lugar de ella, con la confianza de que uno está citando lo que el texto dice –no lo que debe decir en Inglés, que era su idioma original, sino que lo que realmente dice en Alemán es fielmente traducido al Inglés." A mi me queda esperar que el texto diga, no lo que debe decir en Castellano, la lengua original de la cita en este caso, sino tan sólo, que lo que dice en Inglés, siquiera lo que pudo haber dicho en alemán, es fielmente traducido al Castellano.

Este curso[1] plantea por sí mismo la tarea de plantear *los problemas básicos de fenomenología,* elaborándolos, y procediendo en algún grado hacia su solución. La fenomenología debe desarrollar su concepto desde lo que toma como su tema y de como investiga su objeto. Nuestras consideraciones están apuntadas al *contenido inherente* y a las *relaciones sistemáticas internas* de los problemas básicos. La meta es alcanzar una iluminación fundamental de estos problemas.

En términos negativos esto significa que nuestro propósito no es adquirir conocimiento histórico acerca de las circunstancias de el movimiento moderno en filosofía llamado fenomenología. Estaremos tratando no con la fenomenología sino con lo que la fenomenología misma trata. Y, nuevamente, no queremos meramente tomar nota de aquello de modo de ser capaces de reportar entonces que la fenomenología trata con esta o esta otra materia[I]; en lugar de eso, el curso trata con la materia misma, y se supone que ustedes mismo traten con ella, o aprendan como hacerlo, a medida que el curso proceda. El punto no es ganar algún conocimiento sobre filosofía sino ser capaces de filosofar. Una introducción a los problemas básicos podría llevar a ese fin.

¿Y estos problemas básicos mismos? ¿Vamos a confiar en que estos que discutimos constituyen el inventario de los problemas básicos? ¿Cómo arribaremos a estos problemas básicos? No directamente sino por medio del preámbulo de *una discusión de ciertos problemas individuales.* Desde estos cerniremos los problemas básicos y determinaremos su interconexión sistemática. Tal comprensión de los problemas básicos debe producir una penetración[II] dentro del grado en el cual la filosofía como una ciencia es necesariamente demandada por ellos.

El curso en consecuencia se divide en *tres* partes. En un inicio podemos delinearlas aproximadamente como sigue:

1. Indagación fenomenológica concreta conducente a los problemas básicos.
2. Los problemas básicos de fenomenología en su orden sistemático y fundación.
3. El camino científico de tratar estos problemas y la idea de fenomenología.

La *senda* de nuestras reflexiones nos conducirá desde ciertos problemas individuales hasta los problemas básicos. Surge por lo tanto la pregunta, ¿Cómo ganaremos el *punto de partida* de nuestras consideraciones? ¿Cómo seleccionaremos y circunscribiremos los problemas individuales? ¿Es permitirse la posibilidad de una elección arbitraria? En orden a evitar la apariencia de que simplemente hemos congregado unos pocos problemas al azar, una introducción conducida a los problemas individuales es requerida.

---

[1] Una nueva elaboración de la división 3 de la parte 1 de *Ser y Tiempo*. [La séptima edición de *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 1953) lleva la siguiente observación introductoria.

"El tratado *Sein und Zeit* apareció por primera vez en la primavera de 1927 en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* volumen 8, editado por *E. Husserl,* y simultáneamente como una impresión separada.

"La nueva impresión presentada aquí como la séptima edición se encuentra inalterada en su texto, a pesar de que las citas y la puntuación hallan sido revisadas. Los números de página de la nueva impresión han sido acomodados en ligeras variaciones a las primeras ediciones.

"El subtítulo 'Primera Mitad', añadida en las ediciones previas, ha sido apartado. Después de un cuarto de siglo, la segunda mitad no podía seguir siendo agregada sin dar una nueva exposición de la primera. A pesar de esto, la senda que toma, sigue siendo hoy en día necesaria si la cuestión del ser es mover nuestro propio *Dasein.*

"Para la elucidación de esta cuestión el lector es referido al libro *Einführung in die Metaphysik,* el cual aparece simultáneamente con esta nueva impresión bajo la misma prensa. Aquel contiene el texto de una conferencia dada durante el semestre de verano de 1935."

Ver Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen: Max Niemeyer, 1953), trans. Ralph Manheim, *Introduction to Metaphysics* (New Haven: Yale University Press, 1959; Garden City, New York: Doubleday, Anchor Books, 1961).]

[I] *subject* en el sentido de "materia", "asunto" o "tema".

[II] *insight*: "penetración", "intuición", "visión". *in-sight; to sight:* "ver", "observar", "avistar", "apuntar". "Mirar al interior".

Puede pensarse que la más simple y más segura vía podría ser derivar los problemas fenomenológicos concretos individuales desde el concepto de fenomenología. La fenomenología es esencialmente tal o cual; por lo tanto abarca tales o cuales problemas. Pero tenemos primero que todo que arribar al concepto de fenomenología. Esta ruta está en consecuencia cerrada para nosotros. Pero para circunscribir los problemas concretos no necesitamos terminantemente un limpio y completamente validado concepto de la fenomenología. En su lugar podría ser suficiente tener algún conocimiento de lo que es hoy en día familiarmente conocido por el nombre "fenomenología". Reconocidamente, dentro de los límites de la indagación fenomenológica hay asimismo definiciones diferidas de su naturaleza y tareas. Pero, incluso si estas diferencias en la definición de la naturaleza de la fenomenología pudieran ser llevadas a consenso, quedaría indeciso si el concepto de fenomenología por lo tanto obtenido, una suerte de concepto promedio, podría dirigirnos hacia los problemas concretos para ser seleccionados. Porque nosotros deberíamos estar seguros de antemano que esa pregunta fenomenológica hoy ha alcanzado el centro de los problemas de la filosofía y que ha definido su propia naturaleza por medio de sus posibilidades. Como veremos, de cualquier modo, este no es el caso –y tan pequeño es el caso que uno de los propósitos principales de este curso es mostrar que, concebida en su tendencia básica, la investigación fenomenológica puede representar nada menos que la más explicita y más radical comprensión de la idea de filosofía científica la cual los filósofos desde tiempos antiguos hasta Hegel vieron realizar de tiempo en tiempo en una variedad de intentos internamente coherentes.

Hasta ahora, la fenomenología ha sido entendida, incluso al interior de esa misma disciplina, como una ciencia propedéutica a la filosofía, preparando el suelo para las disciplinas propiamente filosóficas de la lógica, ética, estética, y filosofía de la religión. Pero en esta definición de la fenomenología como una ciencia preparatoria, el inventario[III] tradicional de disciplinas filosóficas es acaparado sin preguntar si aquel mismo inventario no es cuestionado y eliminado precisamente por la fenomenología misma. ¿No contiene la fenomenología dentro de sí la posibilidad de revertir la alienación de la filosofía en estas disciplinas y de revitalizar y reapropiar en sus tendencias básicas la gran tradición de la filosofía con sus respuestas esenciales? Mantendremos que aquella fenomenología no es solo una ciencia filosófica entre otras, ni es la ciencia preparatoria para el resto de ellas; más bien, *la expresión "fenomenología"* es el nombre para el *método* de *la filosofía científica en general.*

La clarificación de la idea de fenomenología es equivalente a la exposición del concepto de filosofía científica. Para estar seguros, esto no nos dice aún qué significa fenomenología hasta donde su contenido concierna, y nos dice incluso menos acerca de cómo este método es puesto en práctica. Pero indica como y por qué debemos evitar alinearnos a nosotros mismos con cualquier tendencia contemporánea en fenomenología.

No deduciremos los problemas fenomenológicos concretos desde algún concepto de la fenomenología dogmáticamente propuesto; por el contrario, nos permitiremos conducirnos a nosotros mismos por una discusión preparatoria y más amplia acerca del concepto de filosofía científica en general. Conduciremos esta discusión en tácita aposición entre las tendencia básicas de la filosofía Occidental desde la antigüedad a Hegel.

En el periodo temprano del pensamiento antiguo *philosophia*[IV] significa lo mismo que ciencia en general. Más tarde, filosofías individuales, es decir, ciencia individuales –medicina, por ejemplo, y matemáticas- se separaron de la filosofía. El término *philosophia* refiere entonces a una ciencia que fundamenta y comprende a todas las otras ciencias particulares. La filosofía llega a ser ciencia pura y simple. Más y más se toma a sí misma como la primera y más alta ciencia o, como fue llamado durante el periodo del idealismo Alemán, ciencia absoluta. Si la filosofía es ciencia

---

[III] *stock:* también "linaje" o "estirpe"

[IV] La palabra inglesa corrientemente usada para "filosofía" es *philosophy,* pero en este punto del texto, utiliza Hofstader en algunas ocasiones –lamentablemente desconozco si existe variación en la letra de Heidegger- el latín *philosophia.* Temiendo elidir un detalle que al lector avezado resultase significativo, utilizo "philosophia" tal y como en el original cada vez que esta variación se presente.

absoluta, entonces la expresión "filosofía científica" contiene un pleonasmo. Eso entonces significa ciencia absoluta científica. Basta decir "filosofía". Esto ya implica ciencia pura y simple. ¿Por qué entonces seguimos añadiendo el adjetivo "científica" a la expresión "filosofía"? una ciencia, sin hablar de ciencia absoluta, es científica por el mismo significado del término. Hablamos de "filosofía científica" principalmente porque prevalecen concepciones de la filosofía que no sólo ponen en peligro sino que incluso niegan su carácter como ciencia pura y simple. Estas concepciones de la filosofía no son solamente contemporáneas sino que acompañan el desarrollo de la filosofía científica a través del tiempo que la filosofía ha existido como una ciencia. En esta perspectiva se supone que la filosofía no es la única, ni en primer lugar, que es una ciencia teórica, sino que da guía práctica a nuestras visiones de las cosas y sus interconexiones y a nuestras actitudes hacia ellas, y regula y dirige nuestra interpretación de la existencia y su significado. La filosofía es sabiduría del mundo y de la vida, o, para usar una expresión actual hoy en día, se supone que la filosofía provee una *Weltanschauung*[V], una visión-de-mundo. La filosofía científica luego puede ser individualizada en oposición a la filosofía como visión-de-mundo.

Trataremos de examinar esta distinción más críticamente y de decidir si es válida o si deber ser absorbida dentro de uno de sus miembros. En esta vía el concepto de filosofía debe hacerse claro para nosotros y ponernos en posición de justificar la selección de los problemas individuales tratados en la primera parte. Debe tenerse presente aquí que estas discusiones concernientes a filosofía pueden ser sólo provisionales –provisionales no sólo en consideración al curso como un todo sino provisionales en general. Puesto que el concepto de filosofía es el más propio y alto resultado de la filosofía misma. Similarmente, la cuestión de si la filosofía es del todo posible o no, puede ser decidido sólo por la filosofía misma.

## §2. El concepto de filosofía<br>Filosofía y visión-de-mundo

Al discutir la diferencia entre filosofía científica y filosofía como visión-de-mundo, podemos partir convenientemente de la noción más reciente y empezar con el término *"Weltanschauung"*, "visión-de-mundo". Esta expresión no es traducción del Griego, o del Latín. No hay tal expresión como *kosmotheoria.* La palabra *"Weltanschauung"* es de acuñación específicamente alemana. Ella aparece en su significado natural en la *Crítica del Juicio* de Kant –intuición-de-mundo en el sentido de contemplación del mundo dado a los sentidos o, como Kant dice, el *mundus sensibilis*- una contemplación del mundo como simple aprehensión de la naturaleza en sentido extenso. Goethe y Alexander von Humboldt desde allí usaron la palabra en este sentido. Este uso murió en los treintas

[V] En alemán en el original. Toda palabra que aparezca en otra lengua que la castellana, se encuentra también en otra lengua que la inglesa en el texto de Hofstader.

*Welt-anschauung* composición de *Welt:* "mundo" en un sentido más o menos general –así mismo puede significar "tierra" (planeta tierra)- y *Anschauung:* "visión", "opinión", "posición frente a algo". En tanto que el traductor inglés escribe *world-view:* que sólo puede ser comprendido en castellano como "visión-de-mundo". La presencia de la palabra alemana me autoriza a indicar al lector que cuando escribo "visión-de..." debe entenderse *Anschauung {in Hinsicht auf...}* –los paréntesis indican lo que sólo es una interpolación mía- "posición respecto a...", "opinión respecto a...". La palabra "visión" es completamente insuficiente para lo que Heidegger querrá decir, no obstante yo deba mantenerla para no sustituir la sajona *vision.*

del último siglo bajo influencia de un nuevo significado dado a la expresión *"Weltanschauung"* por los Románticos y principalmente por Schelling. En la *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie [*Introducción al boceto de un sistema de filosofía de la naturaleza*]* (1799), Schelling dice: "La inteligencia es productiva en una doble manera, ya sea ciega e inconscientemente o libre y concientemente; inconscientemente productiva en la *Weltanschauung* y conscientemente productiva en la creación de un mundo ideal." [2] Aquí *Weltanschauung* es directamente asignada no a sensación-observación sino a inteligencia. Más aún, el factor de productividad, el proceso formativo independiente de la intuición, es enfatizado. Luego el mundo se aproxima al significado que hoy nos es familiar, una vía auto-realizada, productiva así como consciente de aprehender e interpretar el universo de seres. Schelling habla de un esquematismo de la *Weltanschauung,* una forma esquematizada para las posibles diferentes visiones-de-mundo las cuales aparecen y de hecho toman forma. Una visión de mundo, entendida en este sentido, no tiene que ser producida con una intención teorética y con los significados de la ciencia teorética. En su *Pänomenologie des Geistes [*Fenomenología del Espíritu*]*, Hegel habla de una "moral visión-de-mundo."[3] Görres hace uso de la expresión "poética visión-de-mundo."[VI] Ranke habla de "Cristiana y religiosa visión-de-mundo." La mención es hecha algunas veces acerca de la democrática, a veces acerca de la pesimista visión-de-mundo o incluso acerca de la medieval visión-de-mundo. Schleiermacher dice: "Es sólo nuestra visón-de-mundo lo que hace nuestro conocimiento de Dios completo." Bismarck en un momento dado escribe a su novia: "¡Qué extrañas visiones del mundo hay entre la gente inteligente!" Por lo tanto, desde las formas y posibilidades de la visión-de-mundo enumeradas, se hace claro que lo que se quiere decir con este término no es sólo una concepción de la contextura de las cosas naturales sino al mismo tiempo una interpretación del sentido y propósito del *Dasein* humano y dentro de la historia. Una visión-de-mundo siempre incluye una visión de la vida. Una visión-de-mundo surge desde una reflexión todo-inclusiva sobre el mundo y el *Dasein* humano, y esto nuevamente ocurre en diferentes sentidos, explícita y conscientemente en los individuos o mediante la apropiación de una ya prevaleciente visión-de-mundo. Crecemos dentro de tal visión-de-mundo y gradualmente nos acostumbramos a ella. Nuestra visión-de-mundo esta determinada por el ambiente –gente, raza, clase, etapa de desarrollo de la cultura. Cada visión-de-mundo por lo tanto es individualmente formada y determinada por el *Dasein* humano el cual está en cualquier momento particular dado más o menos explícitamente con cada *Dasein* semejante. Debemos distinguir la visión-de-mundo formada individualmente o la cultural visión-de-mundo de la natural visión-del-mundo.

---

[2] [En Friedrich Wilhelm Joseph von] Schelling, *Schellings Werke,* ed. Manfred Schröter, vol. 2, p. 271. [El texto Germano erróneamente cita el volumen 3, cual fue el número en la edición original de los trabajos de Schelling. Schröter reordenó el orden en su edición (Munich: Beck y Oldenbourg, 1927). Una nueva edición histórico-crítica de los trabajos de Schelling está en proceso de preparación y publicación, encargada por la Comisión Schelling de la Academia Bávara de Ciencias (Stuttgard-Bad Cannastatt: Frommann (Holzboog),1979-). El trabajo desde el cual Heidegger cita no está aún disponible en esta edición.]

[3] [En Georg Wilhelm Friedrich]Hegel, *Sämliche Werke,* ed. Hermann Glockner, vol.2, p. 461 ff. [Esta es la edición Aniversario, editada por Glockner en base a la edición original producida por "Amigos del Difunto," Berlin, 1832-1845, y recompaginada en orden cronológico (Stuttgard-Bad Cannastatt: Frommann (Holzboog)). La primera impresión fue en 1927, abriendo la posibilidad de que Heidegger pudiera haber usado personalmente esta edición. La de Glockner no es una edición crítica.]

[VI] Las expresiones que traduzco como "moral visión-de-mundo." y "poética visión-de-mundo", hubieran resultado menos duras al preferir "visión-moral-de-mundo" o "visión-poética-de-mundo" respectivamente, pero me resulta evidentemente intencionado el uso de guiones que hace Hofstader; éste no escribe por ejemplo *"poetic-world-view"* sino *"poetic world-view"*. Lo que se encuentra enlazado en todas las expresiones análogas a ésta mediante guiones, dicho de otro modo, la componenda para tratar de reproducir la unidad sintáctica de la *Weltanschauung*, responde limitadamente a este propósito y nada más. La ligazón recae entre "visión" –posición, opinión- y "mundo", y no sobre su calificativo. Conjeturo, pudiendo desvariar, que las palabras de Heidegger fueron *poetische Weltanschauung* "poética visión-de-mundo" y no *Poetischeweltanschauung* "visión-poética-de-mundo"; largo lexema plenamente permisible en alemán.

Una visión-de-mundo no es materia de conocimiento teorético, ya sea en relación a su origen o en relación a su uso. No es simplemente retenida en la memoria como una parcela de propiedad cognitiva. Más bien, es un asunto de convicción coherente que determina los asuntos cotidianos de la vida más o menos expresa y directamente. Una visión-de-mundo está relacionada en su significado al *Dasein* contemporáneo particular en cualquier tiempo dado. En esta relación al *Dasein*, la visión-de-mundo es una guía para él y una fuente de firmeza bajo presión. Si la visión-de-mundo está determinada por supersticiones y prejuicios o está basada puramente en conocimiento y experiencia científicos o incluso, como es usualmente el caso, es una mezcla de superstición y conocimiento, prejuicio y sobria razón, todo va a la misma cosa; nada esencial cambia.

Esta indicación de características tratando de lo que queremos decir con el término "visión-de-mundo" puede ser suficiente aquí. Una definición rigurosa de ello tendría que ser ganada de otro modo, como veremos. En su *Psychologie der Weltanschauungen,* Jaspers dice que "cuando hablamos de visiones-de-mundo queremos decir Ideas, lo que es fundamental[VII] y total en el hombre, ambas subjetivamente, como experiencia-de-vida y poder y carácter, y objetivamente, como un mundo teniendo forma objetiva."[4] Porque en nuestro propósito de distingo entre filosofía como una visión-de-mundo y filosofía científica, es sobre todo importante ver que la visión-de-mundo, en su significado, siempre surge desde una existencia fáctica particular del ser humano en concordancia con sus posibilidades fácticas de atenta reflexión y actitud-de-formación, y surge por lo tanto *respecto a* este *Dasein* fáctico. La visión-de-mundo es a veces lo que en cada caso existe históricamente desde, con, y para el *Dasein* fáctico. Una filosófica visión-de-mundo es una que expresa y explícitamente o de todos modos preponderantemente tiene que ser extraída y traída por la filosofía, es decir, por la especulación teorética, a la exclusión de interpretaciones artísticas y religiosas del mundo y del *Dasein*. Esta visión-de-mundo no es un producto-en[VIII] la filosofía; su cultivación, más bien, es la meta propia y la naturaleza de la filosofía misma. En su propio concepto la filosofía es filosofía de visión-de-mundo, filosofía como visión-de-mundo. Si la filosofía en la forma de conocimiento teorético del mundo apunta a lo que es universal en el mundo y fundamental para el *Dasein* –el de dónde, el adónde, y el en dónde del mundo y la vida- entonces ésta se diferencia de las ciencias particulares, las cuales siempre consideran solo una región particular del mundo y del *Dasein*, así como de las actitudes artísticas y religiosas, las cuales no están basadas primariamente el la actitud teorética. Parece ser incuestionable que la filosofía tiene como a su meta la formación de una visión-de-mundo. Esta tarea debe definir la naturaleza y el concepto de filosofía. La filosofía, al parecer, es tan esencialmente filosofía de visión-de-mundo que sería preferible rechazar esta última expresión como una innecesaria exageración. Y lo que es incluso más, proponerse el esfuerzo por una filosofía científica es un mal entendido. Puesto que la filosófica visión-de-mundo, está dicho, naturalmente ha de ser científica. Mediante esto se dice: primero, que debe tomar conciencia de los resultados de las diferentes ciencias y usarlos en la construcción de la imagen[IX]-de-mundo y de la interpretación del *Dasein*; segundo, que ella ha de ser científica mediante en la formación de la visión-de-mundo en estricta conformidad con las reglas del

---

[VII] *ultimate:* Adj. También "final", "último".

[4] Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen,* 3ra ed. (Berlin: [Springer,] 1925), pp.

[VIII] *by-product:* Comúnmente "consecuencia", "subproducto" y términos afines. He vacilado largamente respecto del modo de traducir esta expresión, formada de la unión del sustantivo *product:* "producto" y el adverbio *by,* palabra que puede llegar a poseer una amplia gama de usos dependiendo de su contexto, como por ejemplo: "por", "con", "en", "cerca de", "para", "según", "de", "a", "al lado de"... Se me puede acusar con todo derecho de estar siendo intransigentemente literal, acusación que acepto, no obstante me parezca una posición completamente defendible. Ahora bien, tanto una como otra opción dejan el sentido primero de su alternante en un segundo plano, siendo "consecuencia" o simplemente "subproducto" el que a mi parecer menos nos cuenta la composición *by-product*. Heidegger –o dicho con propiedad Hofstader- nos dice que la *Weltanschauung* no es uno de los productos *en* la filosofía, un producto entre otros posibles productos, científicos por ejemplo –como orden paralelo- y no un derivado o consecuencia, linealmente temporal –como orden serial-.

[IX] *picture:* lit. "imagen", "retrato", "pintura", "fotografía", "película"...

pensamiento científico. Esta concepción de la filosofía como formación de una visión-de-mundo en un modo teorético es tan considerada como otorgada que común y ampliamente define el concepto de filosofía y consecuentemente también prescribe para el entendimiento popular lo que es y lo que ha de ser esperado de la filosofía. Recíprocamente, si la filosofía no entrega respuestas satisfactorias a las cuestiones de la visión-de-mundo, el entendimiento popular la considera como insignificante. Las demandas hechas a la filosofía y las actitudes tomadas hacia ella están gobernadas por esta noción de ella como la construcción científica de una visión-de-mundo. Para determinar si la filosofía tiene éxito o falla en esta tarea, su historia es examinada para la confirmación inequívoca de que trata a sabiendas con las cuestiones fundamentales –de la naturaleza, del alma, es decir, de la libertad y la historia del hombre, de Dios.

Si la filosofía es la construcción científica de una visión-de-mundo, entonces la distinción entre "filosofía científica" y "filosofía como un visión-de-mundo" se desvanece. Las dos juntas constituyen la esencia de la filosofía, así que lo que es realmente enfatizado al final es la tarea de la visión-de-mundo. Esto *parece* también estar en la visión de Kant, quien pone el carácter científico de la filosofía en una nueva base. Necesitamos sólo recordar la distinción que dibujó en la introducción a la *Lógica* entre las *concepciones académicas* y *cósmicas de la filosofía.*[5] Aquí volvemos a un distinción Kantiana frecuentemente citada que aparentemente sustenta la distinción entre filosofía científica y filosofía como una visión-de-mundo o, más exactamente, sirve como evidencia para el hecho de que Kant mismo, para quién el carácter científico de la filosofía era central, igualmente concibe la filosofía como una filosófica visión-de-mundo.

De acuerdo con el *concepto académico* o, como Kant también dice, en el sentido escolástico, filosofía es la doctrina del arte[X] de la razón e incluye dos partes: "primero, un stock suficiente de cogniciones desde conceptos; y, segundo, una interconexión sistemática de estas cogniciones o una combinación de ellas en la de idea de un todo." El pensamiento de Kant aquí es que filosofía en el sentido escolástico incluye la interconexión de los principios formales del pensamiento y de la razón en general tanto como la discusión y determinación de aquellos conceptos lo cuales, como una presuposición necesaria, fundamentan nuestra aprehensión del mundo, es decir, para Kant, de la naturaleza. De acuerdo con el concepto académico, la filosofía es la totalidad de los conceptos fundamentales formales y materiales y de los principios del conocimiento racional.

Kant define el *concepto cósmico* de la filosofía o, como él también dice, filosofía en el sentido cosmopolita, como sigue: "Pero como consideración la filosofía en el sentido cósmico *(in sensu cosmico),* puede ser llamada también una ciencia de las máximas supremas del uso de nuestra razón, entendiendo por 'máxima' el principio interno de elegir entre fines diversos." La filosofía en el sentido cósmico trata con aquello por causa de lo cual todo uso de la razón, incluyendo aquel de la filosofía misma, es lo que es. "Puesto que la filosofía en el último sentido es de hecho la ciencia de la relación de cada uso del conocimiento y de la razón para el propósito final de la razón humana, bajo la cual, como el fin supremo, todos los otros fines están subordinados y deben juntarse en unidad en ella. En este sentido cosmopolita el campo de la filosofía puede ser definido por las siguientes cuestiones: 1) ¿Qué puedo conocer? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué puedo esperar? 4) ¿Qué es el hombre?"[6]. En el fondo , dice Kant, las primeras tres cuestiones están concentradas en

---

[5] En *Immanuel Kants Werke,* ed. Ernst Cassirer, vol. 8, p. 342 ff. [Editada por Ernst Casirer con la colaboración de Hermman Cohen, Artur Buchenau, Otto Buek, Albert Görland, y B. Kellermann, 11 vols. (Berlin: Bruno Cassirer, 1912; reimpresa, 1922; relanzada, Hildesheim: Gerstenberg, 1973). En la edición Cassirer, la *Logik* de Kant, editada por Artur Buchenau, es titulada *Vorlesungen Kants über Logik* [Lecciones de Lógica de Kant].]

[X] *skill:* lit. "arte", "ciencia", habilidad", "destreza", "talento".

[6] Ibid. Cf. Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura,* B833. [Por costumbre, la primera y segunda ediciones de *Kritik der reinen Vernunft* están etiquetadas A y B, respectivamente. La edición de Raymund Schmidt (2da ed. Revisada, 1930; Philosophische Bibliothek, vol. 37a, Hamburg: F. Meiner, 1976), la cual intercala los dos textos Germanos, es también buena y accesible. La traducción de Norman Kemp Smith, *Critique of Pure Reason,* 2da ed. (London. Macmillan: New York: St. Martin's press, 1933) es la estándar. Debido a que tanto Schimdt como Smith

la cuarta, "¿Qué es el hombre?" Puesto que la determinación de los fines últimos de la razón humana resultan de la explicación de lo que es el hombre. Es a estos fines a los que la filosofía en el sentido académico debe también relacionarse.

¿Esta separación Kantiana ente filosofía en el sentido escolástico y filosofía en el sentido cosmopolita coincide con la distinción entre filosofía científica y filosofía como visión-de-mundo? Si y no. Si, debido a que Kant después de todo hace una distinción al interior del concepto de filosofía y, en la base de esta distinción, hace las preguntas acerca del fin y los límites de la existencia humana central. No, debido a que la filosofía en el sentido cósmico no tiene la tarea de desarrollar una visión-de-mundo en el sentido designado. Lo que Kant finalmente tiene en mente como la tarea de la filosofía en el sentido cósmico, sin poder decirlo explícitamente, es nada sino el a priori y por lo tanto la circunscripción ontológica de las características que pertenecen a la naturaleza esencial del *Dasein* humano y también el determinar generalmente el concepto de visión-de-mundo.[7] Como la más fundamental determinación a priori de la naturaleza esencial del *Dasein* humano Kant reconoce la proposición: El hombre es un ser que existe como su propio fin[8]. Filosofía en sentido cósmico, como Kant la entiende, también tiene que ver con determinaciones de la naturaleza esencial. Ello no busca una cuenta factual específica del mundo mera y factualmente conocido y de la vida mera y factualmente vivida; más bien, busca delimitar qué pertenece al mundo en general, al *Dasein* en general, y por lo tanto a la visión-de-mundo en general. Filosofía en el sentido cósmico tiene para Kant exactamente el mismo carácter metodológico que filosofía en el sentido académico, excepto que por razones que no discutiremos aquí en mayor detalle Kant no ve la conexión entre las dos. Más precisamente, él no ve la base para establecer ambos conceptos en un común suelo original. Trataremos con esto más tarde. Por ahora sólo es claro que, si la filosofía es vista como siendo la construcción científica de una visión-de-mundo, la apelación no debe ser hecha a Kant. Fundamentalmente, Kant sólo reconoce filosofía como ciencia.

Una visión-de-mundo, como vimos, mana en cada caso desde un *Dasein* fáctico en concordancia con sus posibilidades fácticas, y eso es lo que es en cada caso para este *Dasein* particular. Esto de ningún modo asevera un relativismo de visiones-de-mundo. Lo que una visión-de-mundo forma en este sentido puede ser formulado en proposiciones y reglas que están relacionadas en su significado a un mundo específico real existente, al fácticamente existente *Dasein* particular. Toda visión-de-mundo y visión-de-vida postula; es decir, está relacionada esencialmente[XI] a algún ser o seres. Ella postula un ser, algo que *es;* es positiva[XII]. Una visión-de-

---

dan referencias marginales a ambas ediciones, las posteriores citas de este trabajo tendrá sólo el título Inglés – castellano guiándose por la traducción de Ribas- y la referencia de los *Grundprobleme*]

[7] Ver Kant, Crítica de la Razón Pura, B844.

[8] Ver Kant, Crítica de la Razón Pura, B868. [La formulación de Heidegger es *"Der Mensch ist ein Seinendes, das als Zweck seiner selbst existiert."* Él no la pone entre comillas, así presumiblemente no se propone ser una exacta reproducción del enunciado de Kant. En el pasaje citado, Kant no usa la frase *"als Zweck seiner selbst,"* "como su propio fin." Lo que él dice es "Los fines esenciales no son todavía los más altos fines, puede haber sólo un fin más alto (en la completa unidad sistemática de la razón). Por lo tanto, o son fines últimos o son fines subordinados perteneciendo como medios al fin último. El anterior no es otro que la completa determinación del hombre, y la filosofía de esto es llamada filosofía moral." *Bestimung,* que he traducido aquí como determinación, también connota vocación.]

[XI] Hasta donde yo sé, el inglés posee un sólo término, *being,* para connotar tanto "ser" –en la forma de un sustantivo- como "ente". *Being* es empleado para designar una amplia gama de sentidos que en el uso castellano, me refiero al glosario filosófico, se encuentra desveladamente diferenciada. Indica en efecto, lo que simplemente es o está, en sentido abstracto lógico u ontológico; como concreción fáctica; o la posesión de alguna propiedad transitoria o esencial, Ej. estar sentado o ser humano. En un sentido sumamente amplio: lo que es o está. Y por último podríamos descomponerlo en *be-:* de uso exclusivo como verbo "ser" o "estar" y la terminación *–ing:* que aquí designa el presente perfecto: "siendo", "ser siendo en presente". Como reitero, sus usos son sumamente amplios, incluso es el participio del infinitivo *to be:* lit. "Ser" o "estar" part. "Sido". Se carece en inglés por tanto de una distinción natural entre "ser" y "ente". La única palabra que podría acercarse a "ente" *–ens* mediante- sería *entity* que literalmente designa "entidad" como ente hipostasiado.

mundo pertenece a cada *Dasein* y, como este *Dasein*, está en cada caso determinada en un modo fáctico histórico. A la visión-de-mundo pertenece aquí esta múltiple positividad[XIII], que en cada caso está arraigada en un *Dasein* el cual es de cierta manera; que como tal se relaciona con el mundo existente y apunta al *Dasein* fácticamente existente. Es sólo por esta positividad –que es, la relación a los seres, al mundo que *es,* al *Dasein* que *es-* que pertenece a la esencia de la visión-de-mundo, y por lo tanto en general a la formación de la visión-de-mundo, que la formación de una visión-de-mundo no pueda ser la tarea de la filosofía. Decir esto no es excluir sino incluir la idea de que la filosofía misma es una forma distintiva primaria de la visión-de-mundo. La filosofía puede y quizás deba mostrar, entre muchas otras cosas, que algo como una visión-de-mundo pertenece a la naturaleza esencial del *Dasein*. La filosofía puede y debe definir lo que en general constituye la estructura de una visión-de-mundo. Pero no puede nunca desarrollar y postular alguna específica visión-de-mundo *qua* sólo ésta o aquella particular. La filosofía no es esencialmente la formación de una visión-de-mundo; sino quizás sólo en esta consideración tenga una relación elemental y fundamental con toda visión-de-mundo, incluso con aquella que no es teorética sino fácticamente histórica.

La tesis de que la formación de la visión-de-mundo no pertenece a la tarea de la filosofía es válida, por supuesto, solamente en la presuposición de que la filosofía no se relaciona en una manera positiva a algún ser *qua* éste o aquél ser particular, ella no postula un ser ¿Puede esta presuposición de que la filosofía no se relaciona positivamente con seres, como lo hacen las ciencias, ser justificada? ¿Qué entonces se supone que a la filosofía misma debe concernir si no los seres, lo que es, tanto como con la totalidad de lo que es? Lo que no es, es seguramente la nada

---

Ahora, lo que traduzco como "esencialmente" pretende cubrir, al neologismo *being-ly.* El sufijo *–ly* forma, desde sustantivos o adjetivos, adverbios o intensificadores. Por ejemplo desde *consecutive:* lit. Consecutivo; se forma por adición de *–ly, consecutively:* lit. "Consecutivamente". Entonces si *being* corresponde a "ser", "existencia" –o incluso "criatura"- ¿Qué clase de adverbio o intensificador podemos decidir para *being-ly*?

Me baso para resolver en favor de "esencialmente" por las siguientes razones: 1) El contexto pragmático, cuestión en la que espero recibir el apoyo del lector; 2) y que la idea que Heidegger –insisto como en VII que lo correcto sería decir Hofstader- procura desarrollar es la de una relación, valga la redundancia, esencial entre la *Weltanschauung* y las condiciones existensivas del *Dasein* particular, justamente en cuanto particular, como en-el-mundo; así mismo el centro duro de toda filosofía –tesis que acabará por desecharse-, como inevitablemente de-mundo, radicaría en esa relación de *Anschauung* que el *Dasein* particular establece, con un terreno de determinaciones prácticas que no se dan sino *in der Welt.* También hubiera sido posible entender "mediante-el-ser-existente" o "mediante-el-ser-siendo" vale decir, toda visión-de-mundo y visión-de-vida, está relacionada "mediante-el-ser-siendo" de algún ser o seres, a ese ser o seres. Sin embargo las modificaciones hubieran resultado, obviamente, desmedidas.

Pues una segunda y más fundamental dificultad revela la oración que tratamos, a saber ¿Cómo decidir sobre la, en este caso radical, diferencia entre "ser" y "ente" si el inglés dispone sólo de una voz, *being,* para el campo semántico que comprende a ambos términos? Traduzco "Toda visión-de-mundo y visión-de-vida postula; es decir, está relacionada esencialmente a algún ser o seres." Lo que según Hofstader es *Every world-view posits; that is to say, it is related being-ly to some **being** or **beings**.* El léxico que incluye la edición de I. U. P. es de poca ayuda tratándose de una condición sustancial de la lengua inglesa; allí tampoco se distingue el sentido de *being* en relación a –esto es sólo por ejemplo- *Sein* o *Seiende.*

Lo que logro mediante el léxico, es comprender el sentido del texto en inglés, pero aunque admito que una de las tareas en una traducción práctica es la de interpretar un sentido, y que ésta es una traducción con fines prácticos de información, la interpretación que yo pueda hacer aquí excede a mi entender lo permisible en, quien en primer lugar debe ser un traductor y no un intérprete. Como digo, rehúso a poner mi comprensión en el lugar correspondiente a mi traducción.

No me es posible tampoco traducir en sentido inverso deshaciendo el trabajo de Hofstader desde el inglés al alemán por no tener referencia clara del primer texto. Experimentando hurgar en las relaciones posibles para, por ejemplo, *entity* se acaba en intrincados bosques que van desde *Wessen* hasta *Ding* pasando por *Dasein.* Queda pues a cargo del lector decidir si traduzco captadamente el inglés *being,* y corregir en su lectura los errores que pueda haber cometido en la mía.

[XII] *Positive:* lit. "auténtico, real", "tajante, categórico", "seguro", "positivo", "constructivo"; no positivista: *positivist.*

[XIII] Para leer "positivo" y sus parónimos, ver XII.

¿Debe la filosofía, entonces, como ciencia absoluta, tener a la nada como a su tema? ¿Qué puede haber aparte de la naturaleza, la historia, Dios, el espacio, el número? Decimos acerca de cada uno de estos, incluso a pesar de que en un sentido diferente, lo que *es*. Lo llamamos un ser. En relación con ello, ya sea teorética o prácticamente, nos estamos conduciendo nosotros mismos hacia el ser. Más allá de todos estos seres *hay nada*. Talvez no *hay*[XIV] {allí no *es*} otro ser más allá del que ha sido enumerado, pero talvez, como en el idioma Alemán para 'hay,' *es gibt [*literalmente, da {esto da}[XV]*]*, aún algo más *es dado*. Aún más. Al fin algo es dado lo cual *debe* ser dado si vamos a hacer a los seres accesibles a nosotros como seres y conducirnos a nosotros mismos hacia ellos, algo que, para estar seguros, no es sino lo que debe ser dado si vamos a experimentar y entender cualesquier seres del todo. Podemos asir los seres como tales, como seres, sólo si entendemos algo como *ser*. Si no entendimos, incluso siquiera toscamente al principio y sin comprensión conceptual, lo que significa la actualidad, entonces lo actual podría permanecer oculto para nosotros. Si no entendimos lo que quiere decir realidad, entonces lo real podría permanecer inaccesible. Si no entendimos lo que vida y vitalidad significan, entonces no seríamos capaces de conducirnos a nosotros mismos hacia los seres vivientes. Si no entendimos lo que la existencia y la existencialidad significan, entonces nosotros mismos no seríamos capaces de existir como *Dasein*. Si no entendimos lo que la permanencia y la constancia significan, entonces las relaciones geométricas constantes o las proporciones numéricas permanecerían como un secreto para nosotros. Debemos entender la actualidad, la realidad, la vitalidad, la existencialidad, la constancia para ser capaces de conducirnos a nosotros mismos positivamente hacia los seres específicamente, actuales, reales, vivientes, existentes, constantes. Debemos entender el ser de modo que podamos ser capaces de ser entregados a un mundo que *es,* de modo que podamos existir en él y ser nuestro propio *Dasein* mismo como un ser. Debemos ser capaces de entender la actualidad *ante* toda experiencia de los seres actuales. Este entendimiento de la actualidad o del ser en el más amplio sentido como por encima de contra la experiencia de los seres es en un cierto sentido más antigua que la experiencia de los seres. Decir que el entendimiento del ser precede toda experiencia factual de los seres no significa que primero necesitaríamos tener un concepto explícito del ser en orden a experimentar los seres teorética o prácticamente. Debemos entender el ser –ser, que no puede ser más llamado él mismo un ser, ser, que no acontece como un ser entre otros seres sino que a pesar de eso debe ser dado y de hecho es dado en el entendimiento del ser.

## *§3. Filosofía como ciencia del ser*

Afirmamos ahora que *el ser es el propio y exclusivo tema de la filosofía.* Esto no es de nuestra invención; es un medio de formular el tema que nace en el inicio de la filosofía en la antigüedad, y que se desarrolla en su más grandiosa forma en la lógica de Hegel. En este momento estamos meramente aseverando que el ser es el tema propio y exclusivo de la filosofía. Negativamente, esto significa que la filosofía no es una *ciencia de* los seres sino del *ser* o, como indica la expresión Griega, *ontología.* Tomamos esta expresión en el sentido más amplio posible y no en el más estrecho que tiene, es decir, en el Escolasticismo o en la filosofía moderna en Descartes y Leibniz.

Una discusión de los problemas básicos de fenomenología entonces es equivalente a proveer una demostración para esta aserción de que la filosofía es la ciencia del ser y establecer cómo es tal. La discusión debe mostrar la posibilidad y necesidad de la ciencia absoluta del ser y demostrar su carácter en el mismo proceso de indagación. La filosofía es la interpretación teorética

---

[XIV] La versión inglesa apunta *There is:* lit. "allí es", significando "hay"; la opción válida para el alemán –que Hofstader inmediatamente indica- es *es gibt.* El texto sajón pone *is* en cursivas "There *is*" formulación que no siendo traducible sin explicaciones, me obliga a añadir esta nota.

[XV] Interpolo desde el inglés *it gives.*

conceptual del ser, de la estructura del ser y de sus posibilidades. La filosofía es ontológica. En contraste, una visión-de-mundo es un conocimiento posicionado de los seres y una actitud posicionada hacia los seres; ella no es ontológica sino óntica. La formación de una visión-de-mundo cae fuera del rango de las tareas de la filosofía, pero no porque la filosofía esté en una condición incompleta y todavía insuficiente para dar una unánime y universalmente convincente respuesta las cuestiones pertinentes a las visiones-de-mundo; más bien, la formación de una visión-de-mundo cae fuera del rango de las tareas de la filosofía debido a que la filosofía en principio no se relaciona con los seres. No es debido a un defecto que la filosofía renuncie a la tarea de formar una visión-de-mundo sino debido a una prioridad distintiva: ella trata con lo que cada posicionamiento de los seres, incluso el posicionamiento realizado mediante una visión-de-mundo, debe ya *presuponer* esencialmente. La distinción entre filosofía como ciencia y filosofía como visión-de-mundo es insostenible, no –como parecía anteriormente- debido a que la filosofía científica tenga como a su primario el terminar la formación de una visión-de-mundo y luego tener que ser elevada al nivel de una filosofía de visión-de-mundo, sino porque la noción de una filosofía de visión-de-mundo es simplemente inconcebible. Esto implica que filosofía, como ciencia del ser, es supuesta a adoptar actitudes específicas y a postular cosas específicas acerca de los seres. Para cualquiera que tenga incluso un entendimiento aproximado del concepto de la filosofía y su historia, la noción de una filosofía de visión-de-mundo es una absurdidad. Si un término de la distinción entre filosofía científica y filosofía de visión-de-mundo es inconcebible, entonces el otro, también, debe ser inapropiadamente concebido. Una vez que ha sido visto que la filosofía de visión-de-mundo es imposible en principio si se supone ser filosofía, entonces el adjetivo diferenciante "científica" no es más necesario para caracterizar la filosofía. Que la filosofía es científica está implicado en su mismo concepto. Puede mostrarse históricamente que a la base todas las grandes filosofías desde la antigüedad más o menos explícitamente suponen ser ellas mismas, y como tales persiguen ser, ontología. De un modo similar, como sea, puede también mostrarse que estos intentos fallaron una u otra vez y porque tenían que fallar. Di la prueba histórica de esto en mis cursos de los dos últimos semestres, uno sobre filosofía antigua y el otro sobre la historia de la filosofía desde Tomás de Aquino a Kant.[*] No nos referiremos a esta demostración histórica de la naturaleza de la filosofía, una demostración que tiene su propio carácter particular. Dejémonos más bien en la totalidad del presente curso tratar de establecer la filosofía en su propia base, tanto como sea un trabajo de la libertad humana. La filosofía debe legitimar por sus propios medios su demanda de ser ontología universal.

En el intertanto, de cualquier modo, la declaración de que la filosofía es la ciencia del ser permanece como una pura aserción. Correspondientemente, la eliminación de la formación de la visión-de-mundo del rango de las tareas filosóficas no ha sido aún garantizada. Elevamos esta distinción entre filosofía científica y filosofía de visión-de-mundo en orden a proporcionar una clarificación provisional del concepto de filosofía y de demarcarlo del concepto popular. La clarificación y demarcación, nuevamente, fueron proveídas en orden a contar con ellas para la selección de los problemas fenomenológicos concretos a tratar en seguida y a remover desde la selección la apariencia de completa arbitrariedad.

La filosofía es la ciencia del ser. En el futuro querremos decir con "filosofía" filosofía científica y nada más. En conformidad con este uso, todas las ciencias no-filosóficas tienen como su tema algún ser o seres, y de hecho es de tal modo que ellos se encuentran en cada caso precedentemente dados como seres para aquellas ciencias. Son puestos por ellas de antemano; son un *positum* para ellas. Todas las proposiciones de las ciencias no-filosóficas, incluyendo aquellas de las matemáticas, son proposiciones positivas. Ahora, para distinguirlas de la filosofía, llamamos a

[*] Los textos de estos cursos, dados en el semestre de verano de 1926 y en el semestre de invierno 1926-1927, respectivamente, están programados para publicación, como los dos volúmenes numéricamente precedentes al volumen traducido aquí, en *Margburg University Lectures,* 1923-1928 sección de Lecciones, 1923-1944 división de los trabajos recopilados: Martin Heidegger, *Gesamtaugabe,* vol. 22, *Grundbegriffe der antiken Philosophie,* y vol. 23, *Geschichte der Philosophie con Tomas v. Aquin bis Kant* (Frankfurt: Vittorio Klostermann).

todas las ciencias no-filosóficas ciencias positivas. Las ciencias positivas tratan con lo que es, con seres; es decir, ellas siempre tratan con dominios específicos, por ejemplo, la naturaleza. Dentro de un dominio científico de investigación dado nuevamente recortan esferas particulares: naturaleza como físicamente material, naturaleza inanimada, y naturaleza como naturaleza viviente. Dividen la esfera de lo viviente en campos individuales: el mundo vegetal, el mundo animal. Otro dominio de seres es la historia; sus esferas son historia del arte, historia política, historia de la ciencia, e historia de la religión. Todavía otro dominio de seres es el puro espacio de la geometría, el cual es abstraído desde el espacio pre-teoréticamente descubierto en el mundo circundante. Los seres de estos dominios son familiares a nosotros incluso si al comienzo y en mayor parte no estamos en posición de delimitarlos ajustada y claramente el uno del otro. Podemos, por supuesto, siempre nombrar, como una descripción provisional que satisface prácticamente el propósito de la ciencia positiva, a algún ser que cae dentro del dominio. Podemos siempre traer ante nosotros, como se que él fuese, un ser particular desde un dominio particular como ejemplo. Históricamente, la partición vigente de dominios ocurre no de acuerdo a algún plan preconcebido de un sistema de ciencia sino en conformidad con la investigación actual de los problemas de la ciencia positiva.

Siempre podemos traer fácilmente al frente nuestro e imaginar algún ser perteneciente a algún dominio dado. Como estamos acostumbramos a decir, somos capaces de pensar algo acerca de él. ¿Cuál es la situación aquí con el objeto de la filosofía? ¿Puede algo como el ser ser imaginado? ¿Si tratamos de hacer eso, no comienza nuestra cabeza a nadar? De hecho, al comienzo nos desconcertamos y nos encontramos asiendo un aire delgado. Un ser –eso es algo, una mesa, una silla, un árbol, el cielo, un cuerpo, algunas palabras, una acción. Un ser, si, efectivamente –¿Pero el ser? Eso se parece a la nada –y no menos que un pensador como Hegel dijo que ser y nada son lo mismo. ¿Es la filosofía como ciencia del ser la ciencia de la nada? Al inicio de nuestras consideraciones, sin levantar cualquier falsa esperanza y sin desmenuzar las materias, debemos reconocer que bajo el encabezado de ser podemos inicialmente pensar para nosotros mismos la nada. Por otra parte, esto es cabalmente cierto, que estamos constantemente pensando el ser. Efectivamente pensamos el ser a menudo, diariamente, en innumerables ocasiones, ya sea en voz alta o silenciosamente, decimos "Esto es tal o cual," "Eso otro *no* es así," "Eso *era,"* "Eso *será."* En cada uso de un verbo ya hemos pensado, y siempre hemos de algún modo entendido, el ser. Entendemos inmediatamente "Hoy es Sábado; el sol está arriba." Entendemos el "es" lo usamos al hablar, a pesar de que no lo comprendemos conceptualmente. El significado del este "es" permanece cerrado par nosotros. Este entendimiento del "es" y del ser en general es un tema tal que fue posibilitado por el dogma tan extendido en la filosofía incontestado hasta el día de hoy que el ser es el concepto más simple y más auto-evidente, que no es susceptible ni necesita definición. La apelación es hecha al sentido común. Pero como sea que el sentido común sea considerado la más alta corte de apelación de la filosofía, la filosofía debe hacerse suspicaz. En *"Über das Wessen der philosophischen Kritik überhaupt" [*"Sobre la Esencia del Criticismo Filosófico*],* Hegel dice: "La filosofía por su propia naturaleza es esotérica; por sí misma no esta hecha para las masas ni es susceptible de ser preparada por ella. Es filosofía sólo porque se dirige exactamente en sentido contrario al entendimiento y por lo tanto incluso más al 'sano sentido común,' el así llamado saludable entendimiento humano, que de hecho significa la visión local y temporal de alguna limitada generación de seres humanos. Para esa generación el mundo de la filosofía es en y por él mismo un al revés[XVI], un mundo, invertido."[9] Las demandas y estándares del sentido común no

---

[XVI] Traduzco una expresión sumamente coloquial del inglés, *topsy-turvy,* que como adverbio suele significar literalmente "patas arriba" o "al revés" y como adjetivo "en desorden", "revuelto" aún cuando el texto de Hegel lleva el verbo *verkende:* "juzgar mal", "mal entender".

[9] En Hegel, *Sämlichte Werke,* ed. Glokner, vol. 1, pp. 185-186. [La cita se separa del texto nombrado en dos pequeños puntos –el pasaje entero está al inicio de la p. 185, y una coma es omitida después de la palabra *"Verstand."* La frase *"eine verkende Welt,"* "un al revés, un mundo, invertido," anticipa el uso posterior de Hegel en la *Fenomenología* en una sección (A,3) titulada "Fuerza y Entendimiento: Apariencia y el Mundo Suprasensible." Es precisamente yendo en sentido contrario al entendimiento que el mundo invertido hace posible

tiene derecho a exigir ninguna validación o representar ninguna autoridad en relación a lo que es filosofía y lo que no.

¿Qué si el ser fuera el más complejo y más oscuro concepto? ¿Qué si el arribar al concepto de ser fuese la más urgente tarea de la filosofía, una tarea que tuviese que ser asumida siempre nuevamente? Hoy, cuando filosofar es tan bárbaro, como un baile San Vitus', como talvez en ningún periodo de la historia cultural de Occidente, y cuando sin embargo la resurrección de la metafísica es pregonada por todas las calles, lo que Aristóteles dice en una de sus más importantes investigaciones en la *Metafísica* ha sido completamente olvidado. *Kai de kai to palai te kai nun kai aei zetoumenon kai aei aporoumenon, ti to on, touto esti tis he ousia.*[10] "Lo que ha sido visto desde antiguo hasta ahora y en el futuro y constantemente, y sobre lo cual la indagación falla una y otra vez, es el problema de ¿Qué es el ser?[XVII]" Si la filosofía es la ciencia del ser, entonces el primer y último y básico problema de la filosofía debe ser, ¿Qué significa el ser? ¿De dónde puede algo así como el ser en general ser entendido? ¿Cómo es entender el ser completamente posible?

## *§4. Las cuatro tesis acerca del ser y los problemas básicos de fenomenología*

Previamente abordamos estas cuestiones fundamentales, aquello será de provecho para primero familiarizarnos de una vez con las discusiones acerca del ser. A este propósito trataremos en la primera parte del curso con algunas tesis características acerca del ser así como con problemas concretos fenomenológicos individuales, tesis que han sido defendidas en el curso de la historia de la filosofía Occidental desde la antigüedad. En esta conexión estamos interesados, no en los contextos históricos de las indagaciones filosóficas dentro de las cuales estas tesis acerca del ser hacen aparición, sino en su contenido específicamente concreto. Este contenido va a ser discutido críticamente, de modo que podamos hacer la transición desde él hacia los, arriba mencionados, problemas básicos de la ciencia del ser. La discusión de estas tesis debe al mismo tiempo familiarizarnos con el modo fenomenológico de tratar con los problemas relacionados al ser. Elegimos cuatro de tales tesis:

1. La tesis de Kant: El ser no es un predicado real.
2. La tesis de la ontología medieval (Escolasticismo) que se devuelve a Aristóteles: A la constitución del ser de un ser pertenece (a) queencia[XVIII], esencia *(Was-sein, essentia),* y (b) existencia o ser-en-existencia[XIX] *(existentia, Vorhandensein).*

---

el paso desde la conciencia a la auto-conciencia, y eventualmente al sujeto, la razón, y el espíritu. Es de interés que Hegel estuviera ya usando esta frase en 1802, y efectivamente como la característica de lo que es específicamente filosófico en comparación con el entendimiento científico ordinario, y que Heidegger elija este pasaje temprano, con sus reverberaciones, en el presente contexto de la discusión de la naturaleza del pensamiento filosófico. Heidegger emplea la frase muchas veces en estas lecciones; ver el Léxico: mundo invertido. Más idiomáticamente uno podría decir, "El mundo de la filosofía es un mundo loco."]

[10] Aristóteles, *Metaphysica,* libro Zeta, 1.1028$^{b}$2 ff.

[XVII] Dejo a la penetración del lector considerar sobre la distancia que existe entre las versión inglesa –su traducción al castellano- y el texto Aristotélico. No pretendo ponerme a impartir lecciones de griego en esta nota, pero una lectura de Sobre la Traducción de Algunos Términos Técnicos, en la página XXX –especialmente desde el final de la página XXXII- del prólogo que García Yebra escribe en su muy esmerada traducción de La Metafísica –Gredos, 2da reimpresión 1990-, bastará para echar algo de luz sobre el sentido de ουσια en Aristóteles. Nuevamente, y todo esto en estrecha relación con la nota XI, topamos con el difuso *being* inglés.

[XVIII] Propongo "queencia" como equivalente posible a *whatness,* efectivamente intraducible sin artificios. Razones gramaticales me hacen estar seguro de que *whatness* correspondería a "quididad" que, como sabemos, es la traducción que García Yebra hace del *το τι εστι* aristotélico, y que equivaldría a la esencia efectiva de la cosa como

3. La tesis de la ontología moderna: Los modos básicos del ser son el ser de la naturaleza *(res extensa)* y el ser de la razón *(res cogitans).*
4. La tesis de la lógica en el más amplio sentido: De cada ser, sin considerar su particular modo de ser, se puede aludir y hablar por medio del "es". El ser de la cópula.

Estas tesis inicialmente parecen haber sido reunidas arbitrariamente. Miradas más de cerca, de todas maneras, están interconectadas del más íntimo modo. Poner atención a lo que es denotado en estas tesis conduce a la penetración de que no pueden ser mencionadas adecuadamente –siquiera incluso como problemas- mientras *la cuestión fundamental* de la ciencia completa del ser no haya sino formulada y contestada: *la cuestión del significado del ser en general.* La segunda parte del nuestro curso tratará con esta cuestión. La discusión de la cuestión básica del significado del ser en general y del problema que surge desde esa cuestión constituye el inventario completo de los problemas básicos de fenomenología en su orden y fundación sistemáticos. Por ahora delineamos el rango de estos problemas sólo toscamente.

¿Por qué senda podemos avanzar hacia el significado del ser en general? ¿No es la cuestión del significado del ser y de la tarea de una elucidación de este concepto un pseudo problema si, como es usual, es mantenida dogmáticamente la opinión de que el ser es el más general y más simple de los conceptos? ¿Cuál es la fuente para definir este concepto y en qué dirección es resuelto?

Algo como el ser se nos revela él mismo en el entendimiento del ser, en un entendimiento que yace en la raíz de todos los comportamientos hacia los seres. Los comportamientos hacia los seres pertenecen, por su parte, a un ser definido, el ser que nosotros mismos somos, el *Dasein* humano. Es al *Dasein* humano que pertenece el entendimiento del ser que antes que todo hace posible cada comportamiento hacia los seres. El entendimiento del ser tiene él mismo el modo del ser del *Dasein* humano. Lo más originaria y apropiadamente que definimos este ser en consideración a la estructura de su ser, es decir, ontológicamente, lo más seguramente que estamos situados en posición a comprender en su estructura el entendimiento del ser que pertenece al *Dasein*, y entonces lo más claro e inequívocamente que la cuestión pueda ser planteada, ¿Qué es lo que hace a este entendimiento del ser posible del todo? ¿Desde dónde –esto es, desde qué horizonte previamente dado- entendemos el cómo del ser?

El análisis del entendimiento del ser en consideración con lo que es específico a este entendimiento y lo que es entendido en él o en su inteligibilidad presupone una analítica del *Dasein* ordenada a ese fin. Esta analítica tiene la tarea de exhibir la constitución básica del *Dasein* humano

---

constituyéndola inmanentemente, aquello que responde a la pregunta ¿Qué es *eso*?, la que responde lo *que es* –no en el sentido del το τι ηv ειvαι, concepto esencial, o esencia abstracta pensada con anterioridad lógica a la cosa que constituye- y que Moerbeke, junto a otros traductores latinos transcribe literalmente como *quod quid est.* García Yebra da buenas razones –filológicas- para apoyar su decisión. Cito de la Pág. XXXVIII en la edición mencionada de la Metafísica: "en το τι εστι, el centro o núcleo significativo está en el pronombre interrogativo τι, que es etimológicamente el *quid* latino, de donde se deriva el abstracto *quidditas,* «quididad»". Es precisamente este sentido abstracto él que el sufijo *–ness* agrega a los vocablos tras los cuales recae, como en este caso con *what:* lit. "que", portador de los mismos usos designados al "que" castellano como pronombre relativo o interrogativo, o interjección. Si no he escrito directamente "quididad" es por resultarme una palabra en intensa ligazón a una lectura latina, y a mi parecer no del todo ajustada, de la Metafísica, además de no acercarse al *whatness* enteramente sajón. De todos modos podemos hacernos una idea más clara de la expresión gracias a la mención de la palabra alemana *Was-sein:* "ser-que".

[XIX] Nuevamente nos encontramos ante la formación de un abstracto mediante la adición de *–ness*. En este punto Hofstader escribe *extantness,* que es la adición de *–ness* sobre el adjetivo *extant:* lit. "existente" o "en existencia". Redundar en el mismo término que el usado justo antes de la coma para *existence:* lit. "existencia" no me parece adecuado considerando que en el presente caso tratamos con la abstracción de un adjetivo y no con la, más usual, trascendentalización de un sustantivo. La pista para haber optado por "ser-en-existencia" y no, como vacilé, "existencia" como sustantivo primario al cual añadir especificidades o diferencias tipográficas, nos la da el término alemán entre paréntesis. *Vorhandensein:* "ser-a-la-mano", "ser-disponible", "ser-existente". Así pues tomo al *being* que obligatoriamente supone la *extant* como elemento primario de la expresión.

y de caracterizar el significado del ser del *Dasein*. En esta analítica ontológica del *Dasein*, la constitución original del ser del *Dasein* es revelada como *temporalidad.* La interpretación de la temporalidad conduce a un más radical entendimiento y comprensión conceptual del tiempo que el que ha sido posible hasta ahora en la filosofía. El concepto familiar del tiempo como es tradicionalmente tratado en filosofía es sólo un vástago de la temporalidad como significado original del *Dasein*. Si la temporalidad constituye el significado del ser del *Dasein* humano y si el entendimiento del ser pertenece a la constitución del ser del *Dasein*, entonces este entendimiento del ser, también, debe ser posible sólo en la base de la temporalidad. Desde allí surge el prospecto de una posible confirmación de la tesis de que el tiempo es el horizonte desde el cual algo como el ser se hace del todo inteligible. Interpretamos el ser mediante el tiempo *(tempus)*. La interpretación es Temporal.* El tema fundamental de investigación en ontología, como determinación del significado del ser mediante el tiempo, es *la Temporalidad.*

Decimos que la ontología es la ciencia del ser. Pero el ser es siempre el ser de un ser. El ser es esencialmente diferente de un ser, de unos seres. ¿Cómo es asida la distinción entre el ser y los seres? ¿Cómo puede ser explicada su posibilidad? ¿Si el ser no es lo mismo que un ser, como entonces a pesar de eso pertenece a los seres, puesto que, después de todo, los seres y sólo los seres *son?* ¿Qué significa decir que el ser *pertenece* a los seres? La respuesta correcta a esta cuestión es la presuposición básica necesaria a fijar acerca de los problemas de la ontología considerada como ciencia del ser. Debemos ser capaces de extraer claramente la diferencia entre el ser y los seres en orden a hacer a algo como el ser el tema de indagación. Esta distinción no es arbitraria; más bien, es aquella por medio de la cual el tema de la ontología y por lo tanto de la filosofía misma es primero que todo obtenida. Es una distinción que es por encima de todo constitutiva para la ontología. La llamamos *diferencia ontológica* –la diferenciación entre el ser y los seres. Únicamente haciendo esta distinción –*krinein* en Griego- no entre un ser y otro ser sino entre el ser y los seres entramos por primera vez en el campo de la investigación filosófica. Únicamente tomando esta postura crítica nos mantenemos en nuestra propia posición en el campo de la filosofía. Por consiguiente, en distinción de las ciencias de las cosas que son, de los seres, la ontología, o la filosofía en general, es la ciencia crítica, o la ciencia del mundo invertido. Con esta distinción entre el ser y los seres y la selección del ser como tema nos apartamos en principio del dominio de los seres. Lo superamos, lo trascendemos. Podemos también llamar a la ciencia del ser, como ciencia crítica, *ciencia trascendental.* Haciendo esto no estamos simplemente acaparando inalterado el concepto de lo trascendental en Kant, a pesar de que estemos efectivamente adoptando su sentido original y su verdadera tendencia, tal vez encubierta aún par Kant. Estamos superando los seres en orden a alcanzar el ser. Una vez hecho el ascenso no descenderemos nuevamente a un ser, el cual, diga, poder terminar como otro mundo detrás de los seres familiares. La ciencia trascendental del ser no tiene nada que ver con la metafísica popular, la cual trata con algún ser tras los seres conocidos; más bien, el concepto científico de metafísica es idéntico al concepto de filosofía en general – críticamente trascendente ciencia del ser, ontología. Se ve fácilmente que la diferencia ontológica puede ser aclarada y realizada sin ambigüedades por la indagación ontológica sólo si y cuando el significado del ser en general haya sido explícitamente sacado a la luz, es decir, sólo cuando haya sido mostrado como temporalidad que hace posible la distinguibilidad entre el ser y los seres. Sólo sobre la base de esta consideración la tesis Kantiana de que el ser no es un predicado real puede ser entregada en su sentido original y adecuadamente explicada.

Cada ser es *algo;* tiene su *que* y cómo tal posee un específico *modo de ser*. En la primera parte de nuestro curso, mientras discutamos la segunda tesis, mostraremos que la ontología antigua tanto como la medieval enunciaron dogmáticamente esta proposición –que a cada ser pertenece un que y un modo de ser, *essentia* y *existentia*– como si fuese auto evidente. Para nosotros surge la pregunta, ¿Puede la razón de que cada ser debe y puede tener un que, un *ti*, y un modo posible de

* En su rol como condición de posibilidad del entendimiento del ser, temporalidad es Temporalidad. Ver Léxico: Temporality.

ser, ser fundamentada en el significado del ser mismo, es decir, en la Temporalidad? ¿Pertenecen estas características, queencia y modo-de-ser, tomadas con suficiente amplitud, al ser mismo? ¿"Es" el ser por medio de estas características articulado en concordancia con su naturaleza esencial? Con esto estamos ahora confrontado mediante *el problema de la articulación básica del ser,* la cuestión de la necesaria *pertenencia-conjunta* de la *queencia* y del *modo-de-ser* y de *la pertenencia de las dos en su unidad a la idea del ser en general.*

Cada ser tiene un modo-de-ser. La cuestión es si este modo-de-ser tiene el mismo carácter en cada ser –como la antigua ontología creía y lo periodos subsecuentes básicamente han tenido que mantener incluso en el presente- o si los individuales modos-de-ser son mutuamente diferentes. ¿Cuáles son los modos básicos de ser? ¿Hay una multiplicidad? ¿Cómo es la variedad de modos-de-ser posible y cómo es en absoluto inteligible, dado el significado del ser? ¿Cómo podemos hablar absolutamente de un concepto unitario del ser a pesar de la variedad de modos-de-ser? Estas cuestiones pueden ser consolidadas dentro de *el problema de las posibles modificaciones del ser y la unidad de la variedad del ser.*

Cada ser con el cual tenemos algún trato puede ser aludido y hablado diciendo *"eso es"*, sin considerar su específico modo de ser. Nos encontramos con un ser del ser en el entendimiento del ser. Ése es el entendimiento que primero que todo destapa o, como decimos, abre o revela algo como el ser. El ser "es dado" sólo en la apertura específica que caracteriza el entendimiento del ser. Pero nos referimos al apertura de algo verdadero. Aquél es el concepto apropiado de la verdad, como nació ya en la aurora de la antigüedad. El ser es dado sólo si hay apertura, es decir, si hay verdad. Pero hay verdad sólo si un ser existente que se destapa, que se abre, y que efectivamente en tal modo que se abre pertenece él mismo al modo de ser de este ser. Nosotros mismos somos tal ser. El *Dasein* mismo existe en la verdad. Al *Dasein* pertenece esencialmente un mundo abierto y con eso la apertura[XX] del *Dasein* mismo. El *Dasein*, por la naturaleza de su existencia, es "en" verdad, y solamente porque él "en" verdad tiene la posibilidad del ser "en" falsedad[XXI]. El ser es dado solamente si es verdadero, por ello, si el *Dasein* existe. Y sólo por esta razón no es simplemente posible aludir los seres sino dentro de ciertos límites a veces –presuponiendo que el *Dasein* existe- necesarios. Consolidaremos estos problemas de interconexión entre el ser y la verdad en *problema del carácter-verdadero del ser (veritas trascendentalis).*

Hemos luego identificado cuatro grupos de problemas que constituyen el concepto de la segunda parte del curso: el problema de la diferencia ontológica, el problema de la articulación básica del ser, el problema de las posibles modificaciones del ser en su modo de ser, el problema del carácter-verdadero del ser. Las cuatro tesis tratadas provisionalmente en la primera parte corresponden a estos cuatro problemas básicos. Más precisamente, mirando hacia atrás desde la discusión de los problemas básicos en la segunda mitad, vemos que los problemas en los cuales estamos provisionalmente ocupados en la primera parte, siguiendo la guía de estas tesis, no son accidentales sino que surgen de la sistemática coherencia interna del problema general del ser.

## *§5. El carácter del método ontológico*
## *Tres componentes básicos del método fenomenológico*

Nuestra conducta concreta de investigación fenomenológica en la primera y segunda parte abre para nosotros al mismo tiempo una visión del camino en el cual estas investigaciones fenomenológicas

[XX] *Disclosedness:* "abierto" lit. "des-cerrado" seguido de *–ness* que cómo vimos, forma abstractos o universales. Habría que entender "apertura" como en sentido, si cabe la expresión, sustancial; en rigor no al *Dasein* sino al modo de una apertura sustancial.

[XXI] *Untruth:* puede ser entendido por "falsedad" tanto como por "error", con pocos motivos para desequilibrar la alternativa.

proceden. Esto alza la cuestión del carácter del método en ontología. Por lo tanto vamos a la tercera parte del curso: el método científico de la ontología y la idea de fenomenología.

El método de ontología, esto es, de la filosofía en general, es distinguido por el hecho de que la ontología no tiene nada en común con ningún método de cualquiera de las otras ciencias, todas las cuales como ciencias positivas tratan con seres. Por otro lado, es precisamente el análisis del carácter-verdadero del ser el que muestra que el ser también es, así como estaban las cosas, basado en un ser, a saber, en el *Dasein*. El ser es dado sólo si el entendimiento del ser, aquí el *Dasein*, existe. Este ser en consecuencia instala la demanda de una prioridad distintiva en la indagación ontológica. Se hace a sí mismo manifiesto en todas las discusiones de los problemas básicos de la ontología y sobre todo en la cuestión fundamental del significado del ser en general. La elaboración de esta cuestión y de su respuesta requiere una analítica general del *Dasein*. La ontología tiene como su disciplina fundamental a la analítica del *Dasein*. Esto implica al mismo tiempo que la ontología no puede ser establecida en una manera puramente ontológica. Su posibilidad está referida de vuelta a un ser, que es, a algo óntico –el *Dasein*. La ontología tiene una fundación óntica, un hecho que es manifiesto una y otra vez en la historia de la filosofía hasta el presente. Por ejemplo, se expresa ya en el *dictum* de Aristóteles de que la primera ciencia, la ciencia del ser, es teología. Cómo el trabajo de la libertad del *Dasein* humano, las posibilidades y destinos de la filosofía están estrechamente ligados con la existencia del hombre, y luego con la temporalidad y con la historicidad, y efectivamente en un sentido más original que con cualquier otra ciencia. Consecuentemente, al clarificar el carácter científico de la ontología, *la primera tarea* es la *demostración de su fundación óntica* y la caracterización de esta misma fundación.

La *segunda tarea* consiste en el distinguimiento del modo de conocer operativo en la ontología como ciencia del ser, y esto requiere que *entendamos las estructuras metodológicas de la diferenciación óntica-trascendental.* En la antigüedad temprana ya se veía que el ser y sus atributos en una cierta forma fundamenta a los seres y los precede y entonces son un *proteron,* un temprano[XXII]. El término que denota este carácter por el cual el ser precede a los seres es la expresión a priori, *aprioridad,* siendo[XXIII] temprano[XXIV]. Como un a priori, el ser es más temprano que los seres. El significado de este a priori, el sentido de lo temprano y su posibilidad, jamás ha sido aclarado. La cuestión incluso no ha sido alzada ni una vez acerca del por qué las determinaciones del ser y el ser mismo deben tener este carácter de prioridad y de cómo tal prioridad es posible. Ser temprano es una determinación de tiempo, pero esto no pertenece al orden temporal del tiempo que medimos con el reloj; más bien, es un temprano que pertenece al "mundo invertido." Por consiguiente, este temprano que caracteriza al ser es tomado por el entendimiento popular como siendo el tardío. Sólo la interpretación del ser por la temporalidad puede aclarar porqué y cómo esta característica del ser temprano, la aprioridad, va junto con el ser. El carácter a priori del ser y de todas las estructuras del ser en consecuencia invocan un tipo específico de aproximación y un modo de aprehender los seres *–una cognición a priori.*

Los componentes básicos de una cognición a priori constituyen lo que llamamos *fenomenología.* La fenomenología es el nombre de un método de la ontología, esto es, de la filosofía científica. Rectamente concebida, la fenomenología es el concepto de un método. Es por lo tanto sustraído desde el comienzo que la fenomenología pueda pronunciar cualquier tesis acerca del ser que tiene contenido específico, adoptando por lo tanto un así llamado punto de vista.

No entraremos en el detalle concerniente a qué ideas acerca de la fenomenología hay en circulación hoy en día, instigadas en parte por la fenomenología misma. Tocaremos brevemente sólo un ejemplo. Se ha dicho que mi trabajo es fenomenología Católica –presumiblemente debido a mi convicción de que pensadores como Tomás de Aquino y Duns Scoto también entendieron algo

---

[XXII] *earlier:* Cuando cumple función adjetiva. "temprano", "primero", "primitivo", "antiguo", "remoto", "primigenio"...

[XXIII] *Be-ing:* lit. Ser-siendo. En este caso opto por uno de los sentidos de *being* como presente perfecto del infinitivo *to-be:* "ser"

[XXIV] Para leer "temprano" en éste tramo del texto, ver nota XXII.

de filosofía, tal vez más que los modernos. Pero el concepto de una fenomenología Católica es incluso más absurda que el concepto de una matemática Protestante. La filosofía como ciencia del ser es fundamentalmente distinta en método de cualquier otra ciencia. La distinción en método entre, digamos, matemáticas y filología clásica no es tan grande como la diferencia entre matemáticas y filosofía o entre filología y filosofía. La extensión de la diferencia entre filosofía y ciencias positivas, a las cuales las matemáticas y la filología pertenecen, no puede ser en absoluto estimada cuantitativamente. En ontología, se supone que el ser es asido y comprendido conceptualmente por medio del método fenomenológico, en conexión con lo que podemos observar, mientras la fenomenología que ciertamente despierta vivo interés hoy en día, lo que busca y apunta fue ya vigorosamente perseguido en la filosofía Occidental desde el mismo comienzo.

El ser es instalado y retenido y hecho nuestro tema. El ser es siempre el ser de los seres y en consecuencia se hace accesible al principio sólo comenzando con algún ser. Aquí la visión fenomenológica que realiza la aprehensión debe efectivamente dirigirse ella misma hacia un ser, pero debe hacerlo de un modo tal que el ser de este ser sea así resaltado de modo que pueda ser posible tematizarlo. La aprehensión del ser, la investigación ontológica, siempre se vuelve, inicial y necesariamente, hacia algún ser; pero entonces, *de un modo preciso, se distancia* de aquel ser *y regresa a su ser.* Llamamos a esto el componente básico del método fenomenológico –el regresar o la re-ducción de la visión investigativa desde un ser ingenuamente aprehendido hacia el ser- *la reducción fenomenológica.* Estamos entonces adoptando un término central de la fenomenología de Husserl en su pensamiento redactado textual no en su intento sustantivo. *Para Husserl,* la reducción fenomenológica, la cual agotó por el primer tiempo expresamente en las *Ideas Hacia una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica* (1913), es el método de conducción de la visión fenomenológica desde la actitud natural del ser humano cuya vida se encuentra comprometida en el mundo de cosas y personas, de vuelta a la vida trascendental de la consciencia y sus experiencias noético-noemáticas, en los objetos que están constituidos como correlatos de la conciencia. *Para nosotros* la reducción fenomenológica significa conducir la visión fenomenológica de vuelta desde la aprehensión de un ser, cual pueda ser el carácter de esa aprehensión, al entendimiento del ser de este ser (resaltando el modo en el que es no disimulado). Como todo otro método científico, el método fenomenológico crece y cambia debido al progreso hecho precisamente con su ayuda en los sujetos bajo investigación. El método científico no es nunca una técnica. Tan pronto como se vuelve una ha caído lejos de su propia naturaleza.

La reducción fenomenológica como la conducción de nuestra visión desde los seres de vuelta hacia el ser sin embargo no es el único componente básico del método fenomenológico; de hecho, no es siquiera el componente central. Puesto que esta dirección de la visión de vuelta desde los seres hacia el ser requiere al mismo tiempo que debamos ponernos a nosotros mismos positivamente remitidos hacia el ser mismo. La pura aversión de los seres es una medida metodológica meramente negativa que no sólo necesita ser suplementada por una positiva sino que expresamente requiere que nos conduzcamos hacia el ser; por lo tanto ella requiere guía. El ser no se hace accesible como un ser. No lo encontramos simplemente en frente nuestro. Como se mostrará, debe ser siempre traído para verle en una proyección libre. Este proyectar del ser anteriormente dado, sobre su ser y las estructuras de su ser lo llamamos *construcción fenomenológica.*

Pero el método de la fenomenología así mismo no es agotado por la construcción fenomenológica. Hemos oído que cada proyección del ser ocurre en una recursión reductiva desde los seres. La consideración del ser toma su partida desde los seres. Este comienzo es obviamente siempre determinado por la experiencia factual de los seres y el rango de posibilidades de la experiencia que en cualquier momento son particulares al *Dasein* fáctico, y de aquí a la situación histórica de una investigación filosófica. No es el caso de que en todo momento para cada uno todos los seres y todos los dominios específicos de los seres sean accesibles en el mismo modo; e, incluso si los seres son accesibles dentro del rango de la experiencia, aún queda la cuestión de si, dentro de la experiencia ingenua y común, son ya adecuadamente entendidos, en su específico modo de ser.

Porque el *Dasein* es histórico en su propia existencia, las posibilidades de acceder y los modos de interpretación de los seres son por sí mismos diversos, variando en las diferentes circunstancias históricas. Una ojeada a la historia de la filosofía muestra que muchos dominios de los seres fueron descubiertos muy temprano –la naturaleza, el espacio, el alma. Pero que, sin embargo, no pudieron ser aún comprendidos es su ser específico. Tan temprano como en la antigüedad un concepto común o medio del ser salió a la luz, el cual fue empleado para la interpretación de todos los seres de los varios dominios del ser y de sus modos de ser, a pesar de sus propios seres específicos, tomando expresamente en esta estructura, no fue hecho un problema y no pudo ser definido. Luego Platón dijo bastante bien que el alma, con su logos, es un ser diferente que una cosa sensible. Pero no estaba en posición de demarcar el modo específico de ser de este ser desde el modo de ser de cualquier otro ser o no-ser. En cambio, para él tanto como para Aristóteles y subsecuentes pensadores hasta Hegel, y la mayoría de sus sucesores, toda investigación ontológica procede dentro de un concepto promedio de ser en general. Incluso la investigación ontológica que ahora estamos conduciendo es determinada por su situación histórica y, con ello, por ciertas posibilidades de aproximarse a los seres y por la tradición filosófica precedente. La reserva de conceptos filosóficos básicos derivada desde la tradición filosófica es aún tan influyente hoy en día que este efecto de la tradición difícilmente puede ser desestimado. Es por esta razón que toda la discusión filosófica, incluso el más radical intento de empezarlo todo de nuevo, está saturada de conceptos tradicionales y por lo tanto de horizontes tradicionales y ángulos tradicionales de aproximación, los cuales no podemos asumir con incuestionable certeza de haberlos levantado genuinamente desde el dominio del ser y de la constitución del ser que ellos afirman comprender. Es por esta razón que allí necesariamente pertenece a la interpretación conceptual del ser y de sus estructuras, eso es, a la construcción reductiva del ser, una *destrucción* –un proceso crítico en el cual los conceptos tradicionales, que en el comienzo deben ser necesariamente empleados, son descontruidos[XXV] hasta las fuentes desde las cuales ellos fueron trazados. Sólo mediante de esta destrucción puede la ontología plenamente asegurarse en una vía fenomenológica del carácter genuino de sus conceptos.

Estos tres componentes básicos del método fenomenológico –reducción, construcción, destrucción- se corresponden conjuntamente en su contenido y deben recibir fundamentación en su mutua pertinencia. La construcción en filosofía es necesariamente destrucción, es decir, una des-construcción de conceptos tradicionales lleva a cabo una recursión histórica a la tradición. Y esto no es una negación de la tradición o una condenación de ella como sin valor; más bien lo contrario, significa precisamente una apropiación positiva de la tradición. Porque la destrucción pertenece a la construcción, la cognición filosófica es esencialmente al mismo tiempo, en cierto sentido, cognición histórica. "La historia de la filosofía," como es llamada, pertenece al concepto de filosofía como ciencia, al concepto de investigación fenomenológica. La historia de la filosofía no es un aditamento arbitrario al asunto de enseñar filosofía, el cual provee una ocasión para seleccionar algunos convenientes y sencillos temas para pasar una examinación o incluso para simplemente echar un vistazo para ver como eran las cosas en tiempos anteriores. El conocimiento de la historia de la filosofía es intrínsicamente unitario en su propia consideración, y el modo específico de la cognición histórica en filosofía difiere en su objeto de todos los otros conocimientos científicos de la historia.

El método de la ontología así delineado hace posible caracterizar la idea de fenomenología distintivamente como el procedimiento científico de la filosofía. Ganamos con ello la posibilidad de definir el concepto de filosofía más concretamente. Por lo tanto nuestras consideraciones en la tercera parte conducen nuevamente de vuelta al punto de partida del curso.

---

[XXV] *deconstructed:* lit. "des-construidos", en el empleo derridiano, la norma suele traducir desde este término inglés como "deconstruidos". Distingo aquí "desconstruidos", al tratarse de un término usado por Heidegger en su especificidad, no correspondiendo enteramente al grueso concepto de Derrida. Para más detalles ver: James E. Faulconer, Deconstrucción.

### *§6. Bosquejo del curso.*

La trayectoria de nuestro pensamiento en el curso será en consecuencia dividido en tres partes:

*Parte Uno.* Discusión crítico-fenomenológica de algunas tesis tradicionales acerca del ser

*Parte Dos.* La cuestión ontológico-fundamental acerca del significado del ser en general. Las estructuras básicas y las formas básicas de ser

*Parte Tres.* El método científico de la ontología y la idea de fenomenología

*La Parte Uno* consiste en *cuatro capítulos:*

1. La tesis de Kant: El ser no es un predicado real.
2. La tesis de la ontología medieval que se devuelve a Aristóteles: Al ser de un ser pertenece queencia *(essentia),* y existencia *(existentia, extantness).*
3. La tesis de la ontología moderna: Los modos básicos del ser son el ser de la naturaleza *(res extensa)* y el ser de la razón *(res cogitans).*
4. La tesis de la lógica: Cada ser, sin considerar su particular modo de ser, puede ser aludido y hablado por medio del "es". El ser de la cópula.

*La Parte Dos* correspondientemente tiene una *cuádruple división:*

1. El problema de la diferencia ontológica (la distinción entre el ser y los seres).
2. El problema de la articulación básica del ser *(essentia, existentia).*
3. El problema de las posibles modificaciones del ser y la unidad de su multiplicidad.
4. el carácter-verdadero del ser.

*La Parte Tres* también se divide en *cuatro capítulos:*

1. La fundación óntica de la ontología y la analítica del *Dasein* como ontología fundamental.
2. El apriorismo del ser y la posibilidad y estructura de un conocimiento a priori.
3. Los componentes básicos del método fenomenológico: reducción, construcción, destrucción.
4. Ontología fenomenológica y el concepto de filosofía.